

[D]er Gottesbegriff bei Fichte

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

Hohen Philosophischen Fakultät

der

[Sc]hlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Breslau

vorgelegt

und mit ihrer Genehmigung veröffentlicht

von

Lucie Albers.

Dienstag, den 20. Juli 1915, mittags 12 Uhr
in der Aula Leopoldina:

Vortrag

„Die Ethik Fichtes und ihre Bedeutung für das werdende Deutschland"

und

Promotion.

Breslau
Buchdruckerei H. Fleischmann
1915.

Gedruckt mit Genehmigung der Hohen Philosophischen Fakultät der Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Breslau.

Referent: Prof. Dr. Baumgartner.

Tag der mündlichen Prüfung: 23. Juni 1915.

Dem Andenken meiner Mutter
und meinem Vater

Inhalts-Uebersicht.

Literatur-Verzeichnis.

J. G. Fichtes sämtliche Werke, hrsg. von J. H. Fichte 1834 bis 1846.

J. G. Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel, hrsg. von J. H. Fichte, II. Auflage, Leipzig 1862.

J. G. Fichtes Werke, Auswahl in 6 Bänden, hrsg. von F. Medicus. Leipzig 1911.

J. E. Erdmann, Grundriss der Geschichte der Philosophie, II, 4. Aufl., Berlin 1896.

— Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie, Leipzig 1848.

R. Falkenberg, Geschichte der neueren Philosophie, 4. Auflage, Leipzig 1902.

Kuno Fischer, Fichtes Leben, Werke und Lehre, III. Auflage. Heidelberg 1900. (Geschichte der neueren Philos., Bd. VI.)

A. Lasson, J. G. Fichte im Verhältnis zu Kirche und Staat, Berlin 1863.

J. H. Löwe, Die Philosophie Fichtes nach dem Gesamtergebnis ihrer Entwicklung und in ihrem Verhältnis zu Kant und Spinoza, Stuttgart 1862.

H. Rickert, Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie, Berlin 1899.

H. Ritter, Auch ein Versuch über die deutsche Philosophie seit Kant sich zu verständigen. In Allgem. Monatsschr. f. Wissenschaft und Literatur, Jahrg. 1853.

F. W. J. Schelling, Sämtliche Werke 1856—1861, Band VII.

F. A. Schmid, Die Philosophie Fichtes mit Rücksicht auf die Frage nach der veränderten Lehre. Freiburger Diss. 1904.

F. Überweg-Heinze, Grundriss der Geschichte der Philosophie, 10. Aufl., Berlin 1906.

Friedrich Zimmer, J. G. Fichtes Religionsphilosophie nach den Grundzügen ihrer Entwicklung, Berlin 1878.

Einleitung.

I. Problemstellung.

Wohl selten lassen uns Schriften so tief das Ringen einer Seele nach Wahrheit nachempfinden, wie diejenigen J. G. Fichtes. Es ist ein fortgesetzter Kampf, der Fichtes Leben erfüllt. Durch die wirren Pfade der Zweifel hindurch suchte er sich einen Weg zu bahnen; denn tiefste Sehnsucht beherrschte ihn, den Sinn des Lebens, sich selbst und seine Aufgabe zu erfassen. Und um dies zu erreichen musste er suchen gehen — suchen seine Bestimmung, die Bestimmung des Menschen und damit eine Religion. Er sagte sich los von dem Glauben der Alten, von dem überlieferten Christengott. Denn das Ziel dieser Lehren dünkte ihm ein Traum, ein ewig sich gleich bleibender Traum, für den er sein Leben nicht hingeben wollte. Er ging suchend aus nach einem andern Gott, einem Gott, der ihn sichtlicher des Menschen Ewigkeit fühlen liesse. Fichtes ganze Philosophie ist darum so tief religiös, weil sie das Suchen nach diesem Gotte ist, die Erklärung für seinen Gott bildet.

Man hat Fichte des öfteren entgegengehalten, dass seine Lehre nicht einheitlich sei, sondern mehrfache Veränderungen erfahren habe. Bald wurde der Einheitsbegriff des absoluten Ich, bald das Problem des „Seins“ und „Tuns“ in Hinsicht auf den Gottesbegriff umstritten. Zeitgenossen wie Nachkommen, allen vor-

an Schelling, haben wiederholt derartige Angriffe unternommen und lebhaft darüber diskutiert[1]). Da Fichtes Philosophie als letztes und höchstes Ergebnis den Gottesbegriff definiert, so war es natürlich, dass sich die Angriffe vor allem auf den Gottesbegriff selber richteten. Durchaus treffend hat Falkenberg in seiner Geschichte der neueren Philosophie[2]) die wichtigsten Differenzpunkte der Diskussion über den Gottesbegriff folgendermassen formuliert: „In dem älteren System wird Gott mit dem absoluten Ich und der moralischen Weltordnung gleichgesetzt, in dem jüngeren von ihnen abgesondert und über sie hinausgerückt; in jenem wird das Wesen Gottes als Tätigkeit, in diesem als Sein beschrieben. Dort wird als die höchste Aufgabe des Menschen das Handeln, hier die selige Hingabe an Gott bezeichnet." Ich möchte es mir nun zur Aufgabe machen, den Gottesbegriff Fichtes in seiner Einheit zu untersuchen, ihn von seinen ersten Ansätzen an bis zu seiner völligen Gestaltung zu entwickeln, mit besonderem Hinblick auf die eben genannten drei Punkte der Diskussion.

II. Der Abfall vom Determinismus.

Der Gottesbegriff Fichtes wurzelt tief in seinem System. Er ist das letzte, höchste Ergebnis seines wissenschaftlich philosophischen Forschens. Um ihn in seinen letzten Konsequenzen zu verstehen, ist es notwendig, ihn im Zusammenhang mit Fichtes System zu betrachten. Dann kann auch erst ersichtlich werden, ob der Gottesbegriff tatsächlich eine Wandlung erfährt, und ob diese einem gänzlichen „Abfall" von Fichtes früherer Weltanschauung gleichkommt, oder

[1]) F. A. Schmid, Die Philosophie Fichtes mit Rücksicht auf die Frage nach der veränderten Lehre. Freib. Diss. 1904. S. 28—95.

[2]) R. Falkenberg, Geschichte der neueren Philosophie, 4. Aufl., Leipzig 1902, S. 377.

ob sie nur durch eine tiefergreifende Erkenntnis bedingt ist. Nicht wenige Philosophen haben nämlich eine schroffe Änderung der Gesinnung sehen wollen zwischen den Werken bis zum Jahre 1800 und denen der folgenden Jahre.

Ich glaube, dass wohl kaum das Lebenswerk eines anderen Denkers so einheitlich vor uns steht, wie dasjenige Fichtes. Folgen wir ihm durch seine Schriften. Ich möchte Fichtes Gedankengang möglichst mit seinen eigenen Worten wiedergeben.

Fichte war vor der Kenntnis der Kantischen Schriften einer „deterministischen" Vorstellungsart ergeben, wie die Philosophen z. B. K. Fischer[1]) diese Richtung bezeichnen. Was Fichte unter diesem „Determinismus" verstand, wird bei eingehender Besprechung seiner Schrift „Aphorismen über Religion und Deismus" näher dargelegt werden. Jedenfalls erachtete er zunächst diese Richtung als das einzig konsequente System. Er schreibt darüber an Weisshuhn[2]): „Ich überrede mich nicht, dass vor der Kantschen Kritik irgend jemand, der seinen Verstand selbständig zu brauchen wusste, anders gedacht hat als ich, und ich erinnere mich, niemand gefunden zu haben, der gegen mein System etwas Gründliches eingewendet hätte." — Trotzdem aber lastete diese Anschauungsweise schwer auf ihm. Die grossen Denker hatten ihm jedoch nichts anderes zu geben, und er fand sich zunächst in das Unvermeidliche. Da drangen Kants Verkündigungen der Freiheit zu ihm. Die „Kritik der praktischen Vernunft" eröffnete ihm die Selbstständigkeit der freien Persönlichkeit, die Unabhängigkeit des innersten Ich, des schaffenden Ich, des autonomen Ich:[3]) „Ich lebe in einer neuen Welt, seitdem

[1]) Fichtes Leben, Werke und Lehre, 3. Aufl., Heidelberg 1900, S. 222.

[2]) Brief an Weisshuhn, in J. G. Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel, Leipzig 1862, 2. Aufl., S. 110.

[3]) Leben und Briefwechsel Bd. I, S. 110.

ich die Kritik der praktischen Vernunft gelesen habe. Sätze, von denen ich glaubte, sie seien unumstösslich, sind mir umgestossen; Dinge, von denen ich glaubte, sie könnten mir nie bewiesen werden, z. B. der Begriff einer absoluten Freiheit, der Pflicht u. s. w. sind mir bewiesen." Er vertiefte sich in das Studium der Kantischen Philosophie, die „die Revolution in seinem Kopf und Herzen" bewirkte. Kant lehrte ihn, das Ich nicht als Objekt zu betrachten, sondern als Subjekt des Denkens und Wollens über die Dinge zu stellen. Kants Freiheitslehre gab ihm das tiefste Glück, wie aus Briefen an seine Braut, sowie an seinen Bruder ersichtlich wird. „Ich habe . . . meine seligsten Tage verlebt. Ich war damals vielleicht einer der Glücklichsten Menschen auf dem weiten Runde der Erden[1])." Und anderwärts „ich werde dieser Philosophie wenigstens einige Jahre meines Lebens widmen und alles, was ich wenigstens in mehreren Jahren von jetzt an schreiben werde, wird über sie sein[2])." Der innerliche Abfall von seiner bisherigen, deterministischen Anschauung ergriff ihn mit aller Macht. Mit vollstem Bewusstsein schlug er die andere Richtung, die Wege Kants ein. Dies beweisen seine ersten Schriften, die gleichsam eine Erklärung für seinen Abfall, eine Auseinandersetzung mit dem überwundenen System sind. So sein Erstlingswerk „Aphorismen über Religion und Deismus" 1790: „Die christliche Religion ist auf einige als anerkannt vorausgesetzte Sätze gebaut. Über diese hinaus findet keine Untersuchung mehr statt. Gott betrachtet sie nur, inwiefern er Beziehungen auf Menschen haben kann, über sein objektives Dasein sind die Untersuchungen abgeschnitten[3]). . . . . . . Jesu werden diejenigen Eigenschaften zugeschrieben, die

---

[1]) a. a. O., S. 82.

[2]) a. a. O., S. 82.

[3]) Aphorismen über Religion und Deismus in Leben und literar. Briefw. II. S. 15.

das Herz des Menschen in seinem Gotte sucht, ohne dass sein Verstand sie in ihm findet . . . . Über die Art, wie diese zarte Menschlichkeit mit seinen höheren göttlichen Eigenschaften zugleich besteht, sind die Untersuchungen abermals abgeschnitten[1]). . . . . . „Diese ersten Grundsätze der Religion gründen sich mehr auf Empfindungen als auf Überzeugungen: Auf das Bedürfnis, sich mit Gott zu vereinigen. Die christliche Religion scheint also mehr für das Herz bestimmt als für den Verstand . . . . . . Es ist merkwürdig, dass im ersten Jahrhundert ungelehrte Apostel ebenda ihre Untersuchungen abgeschnitten, wo der grösste Denker des 18., Kant, gewiss ohne Rücksicht darauf die Grenze zieht, bei Untersuchung des objektiven Wesens Gottes, bei den Untersuchungen über Freiheit, Imputation, Schuld und Strafe[2]).“ Und weiter schreibt er[3]): „Geht man mit seinem Nachdenken gerade vor sich hin . . . . . so kommt man, scheint es mir, sicher auf folgende Resultate:

a) Es ist ein notwendiges Wesen, dessen Existenz und dessen Art zu existieren, notwendig ist.

b) Nach und durch den ewigen und notwendigen Gedanken dieses Wesens entstand die Welt.

c) Jede Veränderung in dieser Welt wird durch eine zureichende Ursache notwendig so bestimmt wie sie ist. Die erste Ursache jeder Veränderung ist der Urgedanke der Gottheit.

d) Auch jedes denkende und empfindende Wesen also muss notwendig so existieren, wie es existiert. Weder sein Handeln, noch sein Leiden kann ohne Widerspruch anders sein als es ist.

e) Was die gemeine Menschenempfindung Sünde nennt, entsteht aus der notwendigen grösseren oder

---

[1]) Leben und Briefw. II, S. 16.

[2]) a. a. O., S. 17.

[3]) a. a. O., S. 18.

kleineren Einschränkung endlicher Wesen. Es hat notwendige Folgen auf den Zustand dieser Wesen, die ebenso notwendig als die Existenz der Gottheit und also unvertilgbar sind. Dennoch[1]) — fährt Fichte fort — kann es gewisse Augenblicke geben, wo das Herz sich zu dem als unerbittlich anerkannten Gott mit heisser Sehnsucht wendet, als ob er eines Individuums wegen seinen grossen Plan ändern werde, wo die Empfindung einer sichtbaren Hilfe, einer fast unwidersprechlichen Gebetserhörung das ganze System zerrüttet und, wenn das Gefühl des Missfallens Gottes an der Sünde allgemein ist, wo eine dringende Sehnsucht nach einer Versöhnung entsteht. Wie soll man einen solchen Menschen behandeln?"

Diese Schrift erscheint mir darum so wichtig, weil sie uns Fichte am Scheidewege finden lässt, weil sie zeigt, warum er den alten Weg nicht mehr gehen kann und will, welche Konflikte ihn quälen, welche Bahnen er einschlagen muss. „Eine letzte Heerschau vor der Entscheidung" nennt Zimmer[2]) diese Meditation; denn Gründe und Gegengründe werden noch einmal gemustert. Er kann den Gott der Christen, wie er in der Gestalt Jesu erscheint, nicht anerkennen, den Gott, der wohl das Herz befriedigt, der aber vor dem Verstande nicht gänzlich gerechtfertigt ist, da ihn des Menschen Furcht und Schwäche allein geschaffen hat. Die Widersprüche zwischen dem Verlangen des Gemüts in der Religon und den Forderungen des Verstandes sind zu schwer wiegende. Von der christlichen Religion musste Fichte sich also lossagen. Er appelliert nun lediglich an den Verstand. Aber auch dieser gibt ihm einen Gott, einen Gott, der notwendig existiert, notwendig so existiert, durch den die Wesen notwendig existieren, notwendig so existieren wie sie

[1]) a. a. O., S. 19.

[2]) Fr. Zimmer, J. G. Fichtes Religionsphilosophie nach den Grundzügen ihrer Entwicklung, Berlin 1878, S. 17.

existieren. Konnte dies einen Menschen mit einer so reichen Seele befriedigen? Alles drängte bei Fichte ja nach Freiheit, Selbständigkeit, Tat, nach einem Gotte, der Tat ist und die Wesen zur Tat treibt. „Je mehr ich handle, desto glücklicher scheine ich mir. Ist das auch Täuschung?[1])“ In den „Aphorismen“ erkennen wir, wohin Fichtes ganzes Streben zielt: Der Gottesgedanke als Grund alles Lebens und Geschehens muss geändert werden. Die Widersprüche zwischen den Forderungen des Gemüts und des Verstandes müssen beseitigt werden. Sein Freiheitsgefühl bäumt sich gegen den Determinismus auf. Er sieht einen Weg, wo ihm Erleuchtung winkt, den Weg Kants[2]). Noch hat er ihm sich nicht ganz ergeben. Erst musste er überzeugt werden, dass die Freiheit Kants tatsächlich aus der Vernunft, nicht aus der Empfindung stamme. Nur diese Einsicht kann ihn befreien. In das Reich der Vernunft muss er Kant folgen, dort allein seinen Gott suchen. Die empirische Welt lehrte ihn einen mit menschlichen Eigenschaften ausgestatteten Gott. Furcht hatte die Menschen zu diesem menschlichen Gotte geführt. Kraft, Leben sollte das Urprinzip, sollte Gott werden, Freude an unserer Kraft uns zu ihm führen. Die intelligible Welt sollte ihm das objektive Wesen Gottes erschliessen. Kants „Kritik der praktischen Vernunft“ lehrte ihn das Übersinnliche als das wahrhaft Reale, das wahrhaft Seiende und Wirkende erkennen. Darin wurzelt nun Fichtes ganzes System: alles Sein ist Gedanke, alle Realität ist nur dem Übersinnlichen zuzuschreiben, die Welt ist nur ein Werk des Gedankens, des lebenden Gottes, in welchem wir alle leben. Diesem Idealismus hing Fichte stets an, wie sehr er auch sonst versuchte, seine Lehre nach dieser oder jener Seite hin auszubauen.

---

[1]) Leb. u. Br. I, S. 58.
[2]) a. a. O., S. 107.

Mit der im vorigen skizzierten Schrift hatte Fichte zum ersten Male seinen Abfall von der überlieferten Religion zu begründen versucht. Es ist nun nicht zu verwundern, dass Fichte, welcher aus der vollsten Überzeugung heraus diesen Umschwung vollzogen und sich Kant zugewendet hatte, sich weiter mit den Problemen seiner bisherigen deterministischen Vorstellungsart auseinanderzusetzen suchte. Infolgedessen erschien 1792 der „Versuch einer Kritik aller Offenbarung". Wollte Fichte sich von dem Gott der Christen loslösen, so lag es nahe, dass ihn auch der Gedanke der persönlichen, übernatürlichen Einwirkung Gottes als Bestätigung für das Dasein Gottes beschäftigen musste. Mir kommt es hier nicht auf die Deduktion des Offenbarungsbegriffs an. Ich will diese Schrift nur heranziehen, um Fichtes damalige Stellung zu Gott, so weit sie hieraus erkennbar ist, klarzustellen.

Die Schrift deutet gleichfalls den Bruch mit der überlieferten Religion an. Doch ist gerade in ihr deutlich geworden, wie tief die christliche Religion in Fichtes Denken und Fühlen verwebt war, wieviel innere Kraft er brauchte, um sich gänzlich loszusagen. Ein beständiges Schwanken herrschte darum noch in dieser Schrift: bald glaubt man den Christengott, der über aller Welt als Schöpfer, als Vater steht, zu erleben, bald ist es der Gott Kants, die tiefste, erhabenste Idee, die reinste Moralität, die Fichte über alles zu stellen sucht. Gott ist ein Postulat der praktischen Vernunft. Praktische Vernunft ist Wollen. Wollen aber gibt uns ein Ziel, einen Endzweck auf:[1] „Das höchste Gut, das ist höchste sittliche Vollkommenheit, vereint mit der höchsten Glückseligkeit." Die höchste Sittlichkeit aber ist nur in einem Wesen möglich, das lediglich durch das Moralgesetz bestimmt wird; ist dies der Fall, dann müsse dieses Wesen zugleich höchste

[1]) F. Medicus, J. G. Fichtes Werke, Bd. I, Versuch einer Kritik aller Offenbarung, S. 8.

Seligkeit besitzen, weil dann der Endzweck des Moralgesetzes in ihm erfüllt wäre; denn dann würde die natürliche Notwendigkeit der moralischen Freiheit keinen Widerstand bieten, sondern das Sittengesetz über das Naturgesetz herrschen. Die Glückseligkeit endlicher, sinnlicher Wesen kann in Anbetracht ihrer sinnlichen Natur nicht allein durch das Moralgesetz bedingt sein, denn die sinnliche Natur wird durch andere Gesetze bestimmt. Das Wesen also, in welchem die Glückseligkeit lediglich durch das Moralgesetz hervorgerufen wird, muss darum ein übersinnliches Wesen, muss Gott selber sein. Gottes Wille ist nur bedingt durch das Sittengesetz, er ist also „ganz heilig“; in ihm erreicht das Moralgesetz seinen Endzweck: er ist also „ganz selig.“ Selbst die sinnliche Natur bietet seiner Sittlichkeit keine Schranken, er ist unabhängig von ihr, nur sie ist von ihm abhängig; er ist also „ganz allmächtig.“ So lange aber endliche Wesen noch unter anderen Gesetzen als dem Vernunftgesetz stehen werden, so lange wird es ihnen unmöglich sein, Glückseligkeit und Sittlichkeit zu vereinen. Die Aufgabe bleibt also dem höchsten Wesen überlassen, überlassen in alle Ewigkeit. Folglich muss Gott selbst ewig sein. Gott, als das Moralgesetz in seiner Lebendigkeit, wird „Gesetzesträger“[1]) und nach den Wirkungen auf die Welt auch „Gesetzgeber.“

Dies die Ansicht von Gott in der Schrift „Versuch einer Kritik aller Offenbarung“ 1792. Mit dem dogmatischen Gottesbegriff als einer transzendenten Persönlichkeit hat Fichte schon in dieser Schrift gebrochen. Gott als ein Sein im Sein, in der Welt zu denken, ist ihm völliger Atheismus. Jeder, der Gott so zu denken wagt, ist[2]) „Gott-los, ohne Gott und wider Gott. Denn die Welt des Seins ist das Nichts.“ Freilich hat Fichte

[1]) Fr. Zimmer, J. G. Fichtes Religionsphilosophie 1878, S. 43.

[2]) F. A. Schmid, Die Philosophie Fichtes, S. 15.

hier noch nicht in entscheidender Weise mit seinen bisherigen Anschauungen gebrochen, denn so ganz zurückgedrängt ist der Gedanke der menschlichen Schwäche als letzter Grund einer Idee von Gott noch nicht. Aber unaufhaltsam strebte er danach, eine andere Anschauung zu gewinnen, als sie ihm im „Determinismus“ entgegentrat.

In der „Rezension des Aenesidemus“ 1793 finden wir bereits die ersten Ansätze für diejenige Richtung, die Fichte nun einschlägt. Hier sagt er:[1]) „Wenn das Ich in der intellektuellen Anschauung ist, weil es ist, und ist, was es ist: so ist es insofern sich selbstsetzend, schlechthin selbständig und unabhängig. Das Ich im empirischen Bewusstsein aber, als Intelligenz, ist nur in Beziehung auf ein intelligibles, und existiert insofern abhängig. Nun soll dieses dadurch sich selbst entgegengesetzte Ich nicht zwei, sondern nur ein Ich ausmachen, und das ist gefordertermassen unmöglich; denn abhängig und unabhängig stehen im Widerspruche. Weil aber das Ich seinen Charakter der absoluten Selbständigkeit nicht aufgeben kann, so entsteht ein Streben, das Intelligible von sich selbst abhängig zu machen, um dadurch das dasselbe vorstellende Ich mit dem sich selbst setzenden Ich zur Einheit zu bringen. Jene Vereinigung: ein Ich, das durch seine Selbstbestimmung zugleich alles Nicht-Ich bestimme (die Idee der Gottheit), ist das letzte Ziel dieses Strebens; ein solches Streben, wenn durch das intelligente Ich das Ziel desselben ausser ihm vorgestellt wird, ist ein Glaube (Glaube an Gott)“. Hier haben wir die erste Andeutung des Fichteschen Gottesbegriffs. Das Ich, das sich selbst setzende und daher seiende Ich soll mit dem endlichen Ich vereinigt werden. Diese Einheit des Ich, das durch seine Selbstbe-

[1]) Rezension des Aenesidemus, I. S. 22, 23. Die Seitenzahlen beziehen sich auf die von J. H. Fichte besorgte Gesamtausgabe (1834—46).

stimmung zugleich das Nicht-Ich, die Welt, bestimmt, ist die Idee der Gottheit, das Streben nach dieser Einheit der Glaube an Gott. Wir werden sehen, wie dieser Gottesbegriff mit der späteren Auffassung von Gott als dem „Absoluten" sich deckt und auf gleicher Basis ruht. Hatte in der Offenbarungskritik noch ein Schwanken in Fichtes Philosophie stattgefunden, so baute er in der „Recension des Aenesidemus" auf Kantischem Grunde weiter, setzte mit aller Bestimmtheit das Ich als die erste Realität und gründete darum in diesem den Begriff von Gott.

III. Die Wendung zum Idealismus.

1. Gott — das absolute Ich.

Verfolgen wir nun die Entwicklung des Gottesbegriffs in dessen systematischem Aufbau, wie er zum ersten Male in der „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" 1794 von Fichte aufgestellt wird.

Was ist denn eigentlich der Gottesbegriff, den Fichte zu suchen sich bemüht? Es ist die höchste Thesis, der letzte Begriff, der nicht in einem höheren Begriff mit einem gegensätzlichen vereinigt werden kann; denn er ist selbst die höchste Synthesis; dieser Begriff ist schlechthin durch sich selbst, weil er ist. Darum muss Fichtes Methode eine genetische sein; er muss folgern, bis die Folgerung unmöglich wird.

Fichte setzt als erstes das Ich, das absolute Ich, das auf sich selbst gegründete, schlechthin Seiende, das Leben gebende. „Das Ich setzt sich selbst und es ist vermöge dieses blossen Setzens durch sich selbst; und umgekehrt: das Ich ist und es setzt sein Sein vermöge seines blossen Seins. Es ist zugleich das Handelnde und das Produkt der Handlung. Handlung und Tat sind eins und eben dasselbe; und daher ist das: „Ich bin" Ausdruck einer T a t h a n d -

lung[1])." Das Ich ist, so wie es sich setzt, und so wie es sich setzt, ist es. Fichte kennt also nur „Tathandlungen" als Grund jeglichen Lebens. Das Tun, Aktivität, ist das Primäre, das Sein ist Wirkung des Tuns. Alle Substanzialität kann nur aus der Tat abgeleitet werden. Sein ist Folge der Tat.

Das reine Ich ist für Fichte — Bewusstsein als Subjekt. Das empirische Ich — Bewusstsein von etwas als einem Gegenstande. Alles was ist, ist nur, insofern es im Ich gesetzt ist; denn das Ich allein hat Realität, und also auch nur das, was in ihm gesetzt ist. Als Höchstes aber setzt Fichte die Einheit des reinen und des empirischen Ich, das absolute Ich, die unendliche Spontaneität. Diese höchste Synthesis, diese Einheit von reinem und empirischen Ich in der Ichheit ist Gott. Diese Ichheit ist, weil sie ist, sofern sie sich setzt. Gott ist also Ichheit, Einheit von reinem und empirischem Ich, und dieses vermöge einer Handlung.

Das reine Ich ist schlechthin, sofern es sich setzt. Ebenso wie es sich selber setzt, setzt es auch das Nicht-Ich, das nur durch das reine Ich und in dem reinen Ich Realität erhält; denn das Nicht-Ich enthält diejenige Realität, welche das reine Ich nicht in sich setzt. Mit dem Setzen des Nicht-Ich wird das reine Ich eingeschränkt, d. h. ein Teil seiner Realität wird aufgehoben und in das Nicht-Ich übertragen. Beiden kommt also Realität zu, dem Nicht-Ich nämlich diejenige, die das reine Ich in sich aufgehoben. Beide aber müssen um Realität zu besitzen im absoluten Ich gesetzt sein, das alle Realität enthält, das keine Einschränkung, keine Gegensätzlichkeit kennt, sondern nur Unendlichkeit. „Dem absoluten Ich entgegengesetzt ist das Nicht-Ich schlechthin nichts; dem einschränkbaren Ich entgegengesetzt ist es eine negative Grösse[2])." Also ist das Nicht-Ich dem reinen Ich entgegengesetzt. Aber

---

[1]) Grundl. der gesamten W. L. 1794, I, 96.

[2]) Grundl., I, 110.

alle Gegensätze sind im Bewusstsein im absoluten Ich zu einer Einheit vereinigt. Dieses absolute Ich ist erkannt als der Grund alles Seins. „Es wird nicht begründet, sondern begründet selbst alle möglichen Urteile; es hat keinen Grund, sondern es gibt selbst den Grund alles Begründeten an[1]).“ Denn es ist durch absolute Spontaneität. Zur Gottheit wird das absolute Ich, das ewig und ohne Anfang Seiende, das alles Schaffende, dem nichts in einem höheren Begriff entgegengesetzt werden kann, weil es selbst der höchste Begriff ist. Halten wir also daran fest: Gott = absolutem Ich = Einheit von reinem und empirischem Ich, ein Sein, das ein Handeln ist, eine Tathandlung. Denn[2]) „Sich-Setzen und Sein sind Eins und eben dasselbe.“ Nur das Ich hat Realität, es schafft sie sich selber durch das Sich-Setzen, Alles Nicht-Ich ist, in wie fern ihm das Ich durch das Es-Setzen Realität verleiht. Die Realität des Nicht-Ich ist eine aus dem Ich übertragene. Das reine Ich schafft meine Welt um mich. Ich bin, weil ich mich setze, alles um mich ist, weil ich es setze. Nicht „das Ding an sich“ schafft das Ich, sondern das Ding für das Ich. Also das Ich ist das Schaffende, das Leben Spendende. Es schafft das Ding, das Objekt, das Nicht-Ich für das Ich. Denn alles ist nur, insofern es im Ich und durch das Ich gesetzt wird, alles ist nur für das Ich. Ohne das Ich — oder das Subjekt —, auch kein Du — kein Objekt. Denn das Ich ist die Voraussetzung für das Objekt, für das „Du“, also „kein Ich kein Du[3]).“ Damit ist aber auch die Ewigkeit des Ich gegeben. Denn das Ich setzt das Nicht-Ich, beschränkt seine Tätigkeit, sich selber. Das Setzen der Grenze ist nur möglich, wenn die Tätigkeit in das Unendliche hinausgeht, denn

---

[1]) a. a. O., 112.
[2]) a. a. O., 134.
[3]) a. a. O., 189.

„keine Unendlichkeit, keine Begrenzung[1]).“ In das Unendliche, Ewige muss die Tätigkeit des Ich hinausgehen, denn alles Endliche hat seine Grenze, eben weil es endlich ist. Das Ich aber schafft alle Endlichkeit und muss darum selbst unendlich sein, weil es sonst begrenzt, bestimmt und bestimmbar wäre und nicht mehr alle Endlichkeit schaffen könnte. Das Ich ist unendlich, ist ewig; denn wäre es geschaffen, hätte es einen Anfang, dann wäre es auch bestimmt und wäre nicht mehr das Unendliche. Es ist, weil es ist, es ist ohne Anfang, d. h. von Ewigkeit her. Es geht in die Unendlichkeit hinaus und schafft die Welt; auch die Welt muss darum ewig sein; denn das Ich schafft, weil dieses sein Wesen ist. So lange es aber schafft, so lange gibt es eine Welt. Also ist die Ewigkeit des Ich und damit auch die Ewigkeit der Welt erwiesen.

Das absolute Ich ist die höchste Einheit, sowohl der verschiedenen Wesenheiten der Ichheit selber, d. i. des praktischen Ich, insofern es in die Unendlichkeit hinausgeht, wie des intelligenten Ich, insofern es über sein Herausgehen in seiner Beschränkung reflektiert, als auch die Einheit von reinem und empirischem Ich. Denn das Ich (absolute) kann nichts denken, ohne sich mitzudenken (reines Ich). Es kann nicht „ich bin“ denken, ohne etwas anderes mitzudenken (empirisches Ich), ebenso wie es kein anderes denken kann, ohne sich nicht selbst mitzudenken. So sind sie untrennbar verbunden. Alles aber wurzelt im absolutem Ich, dem Prinzip alles Lebens. Denn es setzt den unendlichen Trieb d. h. eine innere, sich selbst zur Kausalität bestimmende Kraft, das praktische Ich, welches das Leben vom Tode scheidet. „Kraftgefühl ist das Prinzip alles Lebens; ist der Übergang vom Tode zum Leben[2]).“

---

[1]) a. a. O., 214.
[2]) a. a. O., 296.

Dieses Ich handelt nach bestimmten Gesetzen, denn kraft seines absoluten Seins ist ein Gesetz in ihm, das es sich selbst gibt. Es ist die Gesetzlichkeit, die Ordnung selber, nach welcher es sein empirisches Dasein zu bestimmen vermag.

Hat Fichte in der „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" das Religiöse nicht wie später durchaus in den Vordergrund gestellt, ja kaum dessen besondere Erwähnung getan, so ist doch deutlich in dem absoluten Ich die erste Form seines Gottesbegriffs zu erkennen. Bei dieser Vorstellungsweise, die Gott als das absolute Ich, als lebendig wirkende Ordnung erkennt, ist es verständlich, dass sich Fichte in der „Appellation an das Publikum" 1799 zu folgender Äusserung veranlasst sah:

„Ich sage, dass der Begriff von Gott als einer besonderen Substanz, ein unmöglicher und widersprechender Begriff sei. Ich leugne sonach allerdings einen substanziellen, aus der Sinnenwelt abzuleitenden Gott[1])." Denn Fichtes sinnliche Welt ist ja lediglich ein Produkt der geistigen Welt und „nur durch das Streben umfassen wir, was je für uns da sein wird." Substanz trage zudem den Charakter eines räumlich und zeitlich Begrenzten, also Eigenschaften eines sinnlichen Wesens.

„Mir ist Gott ein von aller Sinnlichkeit und allem sinnlichen Zusatz gänzlich befreites Wesen, welchem ich daher nicht einmal den mir allein möglichen sinnlichen Begriff der Existenz zuschreiben kann. Mir ist Gott bloss und lediglich Regent der übersinnlichen Welt, d. h. die höchste Ordnung, das Gesetz, das Seiende als Tätiges, die höchste Einheit im Bewusstsein[2])." Der übersinnliche Gott ist derjenige, welcher allein ist; und

---

[1]) Appellation, V, 216.
[2]) a. a. O., 220.

wir anderen vernünftigen Geister alle weben und leben in ihm[1])." Denn wir selbst sind Teile des absoluten Ich, und unser Wille erstrebt die Vereinigung in ihm. Darum konnte Fichte also schliessen: „Ihr nehmt die Gottheit auf in euern Willen, und sie steigt für Euch von ihrem Weltenthrone herab[2])."

Ganz deutlich spricht sich Fichte über seinen Begriff von Gott in den „Rückerinnerungen, Antworten, Fragen" vom Jahre 1799 aus. Zunächst sei die Stelle zitiert, in der er seine Auffassung vom „Sein" gibt. „Das Wort Sein bedeutet unmittelbar immer ein Objekt des Denkens, ein Gedachtes. Nun kommt ihm entweder auch eine Existenz, ein Bestehen und Dauern ausser dem Denken zu in der sinnlichen Wahrnehmung: Dann ist ein reelles Sein bezeichnet, und man kann vom Gegenstande sagen: Er ist. Oder es kommt ihm ausser dem Denken kein anderes Sein zu; dann ist die Bedeutung des Seins bloss die logische. Dann bezeichet das Wort „ist" nur die logische Kopula, in welcher das Mannigfaltige der Prädikate in einer Einheit des logischen Subjekts durch das Denken fixiert wird: man kann sodann nicht sagen: das Objekt ist, sondern es ist als dieses oder jenes zu denken[3])."

Fichte legt dem „Sein" nur den letzteren Sinn bei. Also Sein ist bei Fichte nicht Dasein, nicht ein Bestehendes und Veränderliches. Es ist damit lediglich ein logisches Verhältnis bezeichnet, das Zusammentreffen verschiedener Prädikate in ihrer Beziehung auf das Eine im Denken. Es ist aber diese Einheit selbst nicht ein Starres, Totes, denn immer schliesst es die Bewegung des Denkens, des Sich-Setzens ein. Und insofern ist es der Inbegriff aller Tätigkeit, alles Lebens und Webens und als solche ein lebendes Sein, ein

---

[1]) a. a. O., 223.
[2]) Appellation, V, 238.
[3]) R. A. F. V, 359.

Schaffen, Erhalten, Regieren, keineswegs ein Schöpfer, Erhalter, Regierer. „Gott ist nichts als das notwendig anzunehmende Schaffen, Erhalten, Regieren selbst[1])“, der „ordo ordinans“[2]) nicht ein „ordo ordinatus.“ Also Gott lässt sich nur durch Prädikate der Tätigkeit bestimmen, nicht durch solche des Seins, denn sein Sein ist Tätigkeit, Bewegung, Leben und mit dieser sein Dasein gegeben. „Ich kann von dem einen Prädikate zu dem anderen nicht fortgehen, sie nicht zu einander zählen und in sich zusammenfassen, ohne etwas Dauerndes, dem diese Prädikate insgesamt zukommen, vorauszusetzen, es eben gerade durch dieses Denken zu erzeugen: Jenes, die Mannigfaltigkeit und den Unterschied der Prädikate zusammenfassende Denken des einen Prinzips dieser Prädikate ist selbst das Fortdauernde und Bestehende, und es sind in diesem Akte eigentlich zwei Bestimmungen zu unterscheiden: Ein gleichförmiges Denken, das der Einheit des Prinzips, — ein fliessendes und veränderliches, das Fortgehen von Prädikat zu Prädikat jenes Einen Prinzips[3]).“

Im Denken also erfasse ich Gott, der nichts von einer Substanz in sich enthält. Er ist Geist, und ich erfasse ihn durch den Geist. Er ist die Einheit aller Tätigkeit. Wir selber alle als Tätigkeit streben hin zu jener Einheit, jenem allumfassenden Denken, dem absoluten Ich. Denn wir sind Glieder desselben, Kinder Gottes. Hier ist der Gottesbegriff wohl am deutlichsten herausgestellt. Alles soll übereinstimmen mit dem absoluten Ich, das Ich wie das Nicht-Ich, das Objekt. Denn das absolute Ich ist ja die Einheit des Gegensätzlichen, die Ordnung, Harmonie, der ewig

---

[1]) a. a. O., 369.

[2]) H. Rickert, Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie, Berlin 1899, S. 19.

[3]) R., A. F., V, 367.

wogende Strom von Kraft und Tat. Gott ist das tätige Leben. In ihm leben alle, von ihm ausgehend, zu ihm zurückkehrend, nach Harmonie strebend, im Handeln ihn erfassend und so in ihm als der höchsten Harmonie vereint. Und so verstehen wir auch Fichtes Worte in der „Bestimmung des Menschen“ 1799[1]). „Du bist nicht, wie ich alle Ewigkeiten hindurch allein ein Sein werde denken können.“ Gott ist ein Sein — Fichte betont es immer wieder — aber ein Sein, das ein Handeln, das Leben ist, weil es Denken ist.

Alles Sein ist Gedanke, ist durch den Gedanken, durch das Wissen, denn Wissen ist freies Denken. Wir wissen, wenn wir in freiem Bewusstsein unserer Vernunft denken. Darum kann auch ein Sein nie Ausgangspunkt des Lebens sein, denn es ist, wie Lasson[2]) es treffend bezeichnet, „tote und erstarrte Ablagerung des Denkens.“ Aus einem Sein wäre nie ein Wissen zu begreifen. Denn dieses ist das erste, das Sein das zweite. Schon in der Rezension des Aenesidemus[3]) hatte ja Fichte erklärt, dass es ohne die mitdenkende Intelligenz kein Sein gäbe, und damit auch, dass eine Tatsache nie die Quelle der Vernunftwahrheiten sein kann. Alles Sein ist Gedanke. Ich denke es, also weiss ich es. Das Ich ist Sein, tätiges Sein, Sein ist Denken, Denken aber ist Wissen. Was ich weiss, das ist; es ist, weil ich unmittelbar davon weiss. Ich und Wissen stehen im engsten Verhältnis. Durch das Eine wird das andere gesetzt, nicht in zeitlicher Sukzession, sondern zugleich in und mit ihm. „Das Zurückkehren des Wissens in sich selbst ist es, was ich durch den Begriff Ich bezeichne[4]).“

---

[1]) Bestimmung des Menschen, II, 305.

[2]) A. Lasson, J. G. Fichte im Verhältnis zu Kirche und Staat, 1863, S. 17.

[3]) Rezension des Aenesidemus I, 16, 17.

[4]) Best. d. M., II, 225.

2. Gott — das absolute Wissen.

Aber das Ich, das Subjektive, enthält den Bewusstseinsgrund nur der Form nach, keineswegs aber dem bestimmten Inhalt nach. Denn die Ichheit ist nur die Form des absoluten Reflektiertseins des Wissens ohne Rücksicht auf den Inhalt. Und das Wissen könnte dann demnach selbst als Substanz der Ichheit gelten. Da also die Ichheit nur Form ist am Wissen, so muss noch eine höhere Kausalität bestehen, in welcher Form und Inhalt sich vereint finden. Hier erkennt Fichte, dass sein System einer Ergänzung bedarf. Zu einer weit tieferen Einheit muss er noch streben, und diesen Fortschritt bemüht er sich in der „Wissenschaftslehre“ von 1801 zu vollziehen.

Jedes Wissen ist ja auch nur ein Wissen „von Etwas“, das von einem anderen Wissen „von Etwas“ verschieden ist. Über das Wissen hinaus liegt darum das absolute Wissen, das diese Gegensätzlichkeit des relativen Wissens in sich vereint. Das absolute Wissen „ist das Wissen“[1]) schlechthin, in welchem jedes relative Wissen wurzelt. Dieses Wissen ist absolut. Das Absolute weist bei Fichte zwei Merkmale auf. „Teils, dass es sei, schlechthin was es sei, und auf und in sich selbst ruhe durchaus ohne Wandel und Wanken, fest, vollendet und in sich geschlossen, teils, dass es sei, was es sei, schlechthin weil es sei, von sich selbst, und durch sich selbst, ohne allen fremden Einfluss[2]).“ „Wir können das erstere absolutes Bestehen, ruhendes Sein u. s. w. nennen; das letztere absolutes Werden oder Freiheit[3]).“ Also zwei Faktoren machen das Wesen des absoluten Wissens aus: Sein und Werden. Beide in ihrer Durchdringung. Fichte betont aber ausdrücklich:[4]) „Im Wissen müssten die

[1]) W. L., 1801, II, 14.

[2]) W. L., 1801, II, 16.

[3]) a. a. O., 17.

[4]) a. a. O., 17.

beiden Merkmale des Absoluten schlechthin in einander fallen und verschmelzen, sodass beide gar nicht mehr unterscheidbar wären" ......, „so dass beide ihren Charakter der Unterscheidung in der Vereinigung gänzlich aufgeben und verlieren und als ein Wesen und ein durchaus neues Wesen dastehen."

Auch diese höchste Kausalität, zu welcher Fichte gelangte, ja gelangen musste, ist Leben, Werden, Handlung, nicht starres, totes Sein. Wohl bezeichnet er den einen Faktor als „ruhendes Sein." Aber was ist dies denn in der Tat? Er nennt es „Sein", weil es schlechthin ist, was es ist, „ohne Wandel und Wanken", weil es nicht modifizierbar ist, sondern, gemäss dem Seinsbegriff der ersten Periode, weil es ist, wozu es sich gemacht hat und macht. Fichte sagt auch ferner, weil es sei „von sich selbst und durch sich selbst"[1]); es ist also Leben, durchaus Leben und Tat, ein Sein, das ein Handeln ist, ein Sein, das ist, weil es sich selbst gesetzt; denn Sein ist Handeln, Handeln Denken, Denken aber Wissen. „Das Wissen ist das Sein selbst; und das Sein ist das Wissen selbst, und es gibt durchaus kein anderes Sein[2])." Hier haben wir nun das Wissen in seiner höchsten Art. Alles wurzelt in diesem absoluten Sein. Alles geht von ihm aus. Die höchste Synthesis, Gott selber, die Fichte zuerst im Ich zu finden geglaubt hatte, erkennt er nun weiter im absoluten Wissen. Gott wird ihm das absolute Wissen. Aber auch in dieser Bezeichnung der supremen Kausalität als absolutes Wissen, als Synthesis von Ruhe und Bewegung findet Löwe[3]) keine Untreue gegen die ursprünglich prinzipiellen Aufstellungen der Wissenschaftslehre. Denn es ist eben durch die Re-

[1]) W. L., 1801, II, 16.

[2]) a. a. O., 34.

[3]) J. H. Löwe, Die Philosophie Fichtes nach dem Gesamtergebnis ihrer Entwicklung und in ihrem Verhältnis zu Kant und Spinoza, Stuttgart 1862, S. 48.

flexion auf sich erkannt als die Einheit des Gegensätzlichen, die ist durch und von sich.

Fichte unterscheidet absolute Materie und absolute Form des Wissens. In letzterer sieht er das Durchdringen von Sein und Freiheit an sich. Erstere ist ihm Sein und Freiheit in ihrer Gebundenheit im Wissen, die nun in einem „ruhigen Bestehen[1])“ sind. Dass Fichte seinen Begriff vom Bestehen oder Sein keineswegs geändert hat, dass er es jetzt nicht als etwas Totes, Starres betrachtet, das beweist seine folgende Erklärung[2]). „Das Wissen ist ein für sich und in sich Sein, ein in sich Wohnen, Schalten und Walten“ also Leben, Bewegung, sagt er deutlich; und weiter: „Dieses Für-sich-Sein eben ist der lebendige Lichtzustand und die Quelle aller Erscheinungen im Lichte, das substantielle innere Sehen, schlechthin als solches.“ Hieraus geht deutlich hervor, in welcher Weise Fichte den Seinsbegriff auffasst. Er konnte ihn nicht plötzlich zu einem starren, toten umwandeln; denn damit hätte er ja sein ganzes System aufgeben müssen. Darum sagt er sich ja los von dem überlieferten Christengott, weil er nicht anerkennen will, dass es einen begrifflich bestimmbaren Gott, einen persönlichen Gott gibt, der ein Sein ist, d. h., wenn wir die vorher angeführte Erklärung Fichtes vom Sein hier anwenden wollen: dessen logisches Verhältnis nach allen Richtungen hin fixiert und dem daher jede Gestaltungsmöglichkeit, jedes Leben genommen ist. Wie hätte Fichte, dessen Erstlingswerke so deutlich die Spuren des inneren Kampfes tragen, als er seinen Kinderglauben verliess, wie hätte er jetzt sich aufgeben sollen, ohne Seelenkampf! Die Grundpfeiler seines Systems standen fest; an ihnen hat er nicht mehr gerührt; die Überzeugung nämlich: das alles Sein nur

---

[1]) W. L., 1801, II, 18.

[2]) a. a. O., 19.

Gedanke, die Idee allein Realität ist, dass das Ich nur ist, in wie fern ich es setze, nur Tat ist, und dass wir die Freiheit zur Tat besitzen. Dass er bei dem Aufbau des Systems weiter fortschreitet, dass, so lange sein Werk ein Werdendes ist, das letzte Ergebnis, die höchste Synthesis vertieft wurde und darum einen Wandel erfuhr, das ist in der Natur der Sache begründet. Das ist aber nicht als ein „Abfall" von seiner bisherigen Denkweise zu bezeichnen.

Doch suchen wir den Gedankenzusammenhang gerade im Gottesbegriff als der letzten Synthesis weiter herzustellen.

Als letzte Synthesis hatte Fichte das absolute Wissen gefunden, das in Durchdringung von absolutem Sein und absoluter Freiheit besteht. Es kann nicht abstrahiert werden aus den Separaten, denn es erfasst sich nur in der Einheit. Andererseits, wollte man die Einheit ergreifen, so zerstiebt sie in Separate. Denn es besteht eben nur die Einheit der Separate, nicht die Einheit an sich. Die höchste Synthesis — Gott — können wir nicht an sich begreifen, erfassen; denn dann hörte sie auf, das Urprinzip zu sein. Wir können sie nur an uns, in uns ahnen und erforschen. — Dieses Wissen ist, was es ist und ist, weil es ist, also erstens ein „Akt des absoluten Erzeugens" und zweitens „Ausdruck der absoluten Freiheit." Löwe[1]) weist darauf hin, dass Fichte schon in der Rezension des Aenesidemus 1792 vom Ich sagt[2]), dass es ist, was es ist und weil es ist, und dass also hieraus ersichtlich wird, dass das absolute Ich zum absoluten Wissen fortgebildet wurde. Die Anforderungen aber, die Fichte an die höchste Kausalität stellt, sind die gleichen geblieben. Was diese Einheit ist, ohne ihr Zutun, ist Mannigfaltigkeit; was sie tut mit Freiheit,

---

[1]) Löwe, Die Philos. Fichtes, S. 47.

[2]) Rezens. d. Aenes., S. 16.

ist Einheit. Diese Einheit, welche das absolute Wissen ist, nennt Fichte: „Ein innerer lebendiger Punkt, absolute Aufregung des Lebens und des Lichtes in sich selbst und aus sich selbst"[1]). „Das freie Licht, das sich erblickt als Seiendes, das Seiende, das auf sich ruht als Freies"[2]). Alles Sein ist Wissen. Absolutes Wissen ist aber der Gedanke der absoluten Identität der Freiheit und des Wissens, und das Grundprinzip des Universums ist Denken, ist Wissen, also Intelligenz, „Geist." Gott ist ein Geist, und wir alle leben in ihm, sind selbst Geister. Denn Gott ist Wissen, absolutes Wissen, und wir selber sind Wissen und wurzeln im absoluten Wissen.

„Dies der wahre Geist des transzendentalen Idealismus. Alles Sein ist Wissen. Die Grundlage des Universum ist nicht Ungeist, Widergeist, dessen Verbindung mit dem Geiste sich nie begreifen liesse, sondern selbst Geist. Kein Tod, keine leblose Materie, sondern überall Leben, Geist, Intelligenz: ein Geisterreich, durchaus nichts anderes"[3]).

3. Gott — das Absolute.

So vollkommen auch die Einheit des absoluten Wissens erscheinen mag, Fichte erkannte bald, dass er doch noch nicht bei der letzten Synthesis angelangt war.

Im absoluten Wissen wurde alles relative Wissen zu einer Einheit gefasst. Bei aller Wandelbarkeit der Objekte blieb es sich immer gleich, als dieselbe unveränderte Einheit, in alle Ewigkeit unverändert. Aber die Reflexion auf sich selbst zeigt doch, dass diese Synthesis nicht die letzte, höchste Einheit ist, denn einmal tritt das Absolute des Wissens nur als Form am

---

[1]) W. L., 1801, II, 24.

[2]) a. a. O., 31.

[3]) a. a. O., 35.

Wissen auf, insofern es eben ist, weil es ist, was es ist. Niemals aber tritt die Absolutheit rein in unser Bewusstsein, also muss das Absolute an sich ihm noch voraufgehen; und alles Wissen ist auch nur Wissen, inwiefern es Einsicht auch in die eigene Genesis ist. Folglich muss auch das absolute Wissen Einsicht in seine eigene Genesis sein. Ihm muss darum ein höheres Einfaches noch voraufgehen. Denn ist die reine Identität Grund und Bedingung aller Reflexion, so ist die Einheit unabhängig von ihr, ist nicht Reflexion, nicht Wissen, nicht Bild, sondern die Realität selber, absolutes Sein, das Absolute, unabhängig vom Wissen, Grund der Reflexion. Wir müssen also von den faktischen Gliedern zu genetischen aufsteigen und so fort bis zur absoluten Genesis. Das Faktische war die Einheit. Sehen wir von dem Inhalte der Einheit ab und fragen wir nun nach der Genesis: Wie ist uns diese Einheit entstanden? Diese Einheit war das Produkt einer Disjunktion. Wir haben diese Einheit gesondert, obwohl sie als Einheit bestehen soll. In einer absoluten, sich selber erzeugenden Evidenz, dem „reinen Lichte"[1]) leuchtet uns die Sonderung als ungültig ein. Sie wird durch diese absolute Evidenz, durch das reine Licht vernichtet und durch dieses gleichzeitig die Einheit gesetzt. Der Grund dieser Einheit ist die reinste Einheit, die absolute Evidenz, das reine Licht „das Absolute." Also auch das absolute Wissen ist nicht die wahre Einheit, „sondern die rechte Einheit kann nur sein das Prinzip der erscheinenden Einheit und erscheinenden Disjunktion zugleich"[2]). Sie ist also gleichzeitig Prinzip der Einheit und Prinzip der Disjunktion, und auch hier weist Fichte wieder auf das innere Leben dieser Einheit, dieses Absoluten deutlich und klar hin:[3]) „Und dass es also eingesehen werde; und in

[1]) W. L., 1804, X, 130.
[2]) a. a. O., 132.
[3]) a. a. O., 133.

dieser absolut lebendigen und kräftigen, keineswegs aber ertöteten Wesenheit eben die Einheit bestehe. — Mit einem Worte: die Einheit kann durchaus nicht liegen in dem, was wir als die Wissenschaftslehre sehen und erblicken, denn dieses ist ein objektives, sondern in dem, was wir selbst, innerlich sind, treiben und leben."

Alle Einheit und alle Mannigfaltigkeit ist auf diese höchste Einheit, auf das Absolute zu beziehen. Also nicht mehr auf das absolute Wissen, da diese Einheit noch Mannigfaltigkeit ist. Das Absolute ist Prinzip der organischen Einheit, Prinzip der Einheit und Mannigfaltigkeit zugleich. Aber es steht über dem Gegensatze von Subjektivem und Objektivem, sie fallen in ihm in eins zusammen, wenngleich die Potentialität der Glieder dadurch doch in ihm bleibt.

Das Prinzip der Sonderungen ist, wenn wir es recht betrachten, unser Denken. Im Denken sondere ich, oder stelle ich die Einheit dar, also nur unser lebendiges Denken und Einsehen ist das reine Licht. Dies ist das Absolute, Ewige, das reine Licht, das ist, weil es ist, seinem inneren Leben nach gänzlich unfassbar, unergründbar, gänzlich absolut. Es ist, aber es ist kein Sein, kein Bestehen; denn wäre es ein Sein, begreiflich, ein Begriff, so wäre es nicht mehr das Absolute, Letzte, Unergründliche und trüge als solches den Tod in sich. Es ist lediglich der actus purus, die unendliche, in sich zurückgehende Tätigkeit. Nur in dieses lebendige Licht allein, in diese Evidenz, in dieses Prinzip kann die Gottheit gesetzt werden. Auf dieses Prinzip ist alles Mannigfaltige zurückzuführen, alles aus ihm abzuleiten.

Die Einheit von absolutem Sein und Denken war das Licht. Diesem Lichte kommt eine innere wie äussere Existenz zu. In der äusseren ist es Einsicht, Wissen von sich als dem Absoluten, ewig Gleichen, Begriff; in seiner inneren dagegen ist es unbegreiflich,

durch sich selber seiend, schlechthin lebend. Es spaltet sich schlechthin in Sein und Denken. Aber die Spaltung liegt in der Einsicht. Denn in der Einsicht, im Erfassen des Seins trenne ich das Sein vom Denken. Somit ist die reinste Einheit das nicht Einzusehende, das Unbegreifliche, „das durchaus nicht Einzusehende der vollendeten und sich bis in die Wurzel durchdringenden Einsicht übrig Bleibende“[1]), es ist die tiefste Einheit, das reinste Licht — Gott. Es ist nur zu begreifen als Negation der Einsicht, Negation für den Begriff; denn dadurch dass etwas begriffen wird, hört es auf, Gott zu sein. So weit der Begriff reicht, reicht auch die Einsicht. Der Begriff begreift sich selber, dringt tiefer ein, dem Urbegriff sich zu nähern und findet dabei seine Grenze. „Und jenseits dieser liegt das Eine, reine, lebendige Licht“[2]). Das innere Leben des Lichtes ist also der Einsicht unzugänglich, die Negation der Einsicht. Dieses innere Leben ist eben „ein absolutes inneres Leben des Lichtes, das nur ist im Leben selber und ausserdem gar nicht“[3]). Dieses „Absolute“ ist also nur in der Negation zu erfassen und zu bestimmen, aber „in der Wahrheit ist es freilich keine Negation, sondern die allerhöchste Position, welches letztere freilich wieder ein Begriff ist; aber in der Wahrheit begreifen wir es eben auch nicht, sondern wir haben es und sind es“[4]).

Angesichts dieser Definition möchte ich von neuem darauf hinweisen, wie voll von Leben dieses absolute, dieses letzte Sein ist; „wir sind es“, und sind wir nicht Leben, ständig wogendes Leben? Dieses Sein ist das Leben selber, so wie es in der Wissenschaftslehre von 1794 zu finden ist. Dieses Licht ist

---

[1]) W. L., 1804, X, 150.
[2]) a. a. O., 152.
[3]) a. a. O., 162.
[4]) a. a. O., 163.

die wahre Realität. Es ist ewig das gleiche unveränderliche Leben, das Urprinzip, das Schaffende. Gott ist „ewig und unveränderlich, allmächtig und allweise", denn er ist die Einsicht in ihrer Unfassbarkeit, in ihrer höchsten Potenz. Dem absoluten Wissen, oder dem Lichte kann darum die höchste, die unfassbare Synthesis nicht mehr zugeschrieben werden, denn das Licht ist die Einheit von Sein und Denken, die Einheit von dieser Einheit, der Urbegriff. Dieser aber rückt höher, „das wahre Licht zieht sich zurück", denn es liegt ja jenseits aller Einsicht, jenseits des Urbegriffs. Wir erkennen nicht mehr seine Glieder, nicht mehr ein ihm vorausgesetztes, noch eine Synthesis post faktum, kein antecedens, kein consequens. Wir erkennen es nur aus der Negation, als für den Begriff = Null, erkennen es als das aller Einsicht Unzugängliche, als das innerlich lebendige, reinste Licht. Für den Begriff ist es = Null; denn es ist unbegreiflich. Aber nur in dieser Beziehung ist es = Null. Denn was wäre der Begriff ohne das Absolute? Der Begriff ist Prinzip einer Disjunktion und damit lebensfähig. Denn im Begriff sollen die Glieder disjungiert oder vereinigt werden; es bedarf zu dem Übergehen von der Zweiheit zur Einheit einer lebendigen Einheit. Diese aber ist das reine Licht, das absolute, dessen inneres Leben sein Leben wird. Es gibt ihm Leben; denn das Absolute äussert sich ja allein im absoluten Wissen. Letzteres erkennt sich als das dem Absoluten Nächstliegende, als das Dasein des Absoluten, denn an ihm äussert sich die Existenz des Absoluten. Darum kann auch das absolute Wissen nicht das Absolute selber sein. Das Wissen oder Bewusstsein ist lediglich Bild Gottes, ist es und macht es; denn dies ist ja seine Aufgabe, Bild Gottes zu sein. „Der reinste Ausdruck des Absoluten ist die Wissenschaft"[1]). Es selbst macht sich dazu, denn vermöge

---

[1]) a. a. O., 127.

der Reflexion bildet es seine Tätigkeit ab, verwandelt sie in das Bild. Aber dieses Bild ist auch nichts Totes, denn diese Bildsein ist eigentlich Sich-Bildwissen, denn Sein ist nur Wissen. Ferner: dieses Absolute ist Leben, ursprüngliches Leben und ist mit dem Leben aufs innigste vereint. Denn, wie bereits erwähnt, ist es das Leben des Begriffs, es lebt im Begriff und am Begriff.

Damit ist erwiesen, dass das Absolute nicht ein für sich getrenntes Leben führt, sondern, dass es als absolute Realität alles Leben beseelt und ihm Realität verleiht.

Das Absolute ist Leben, nicht totes Sein, denn die Wissenschaftslehre hat „alle Factizität aus sich ausgetilgt“[1]). Es ist[2]) Sein und Leben und Leben und Sein, das sich durchdringt, in einander aufgeht. Das ist das Absolute, die absolute Vernunft: ein nie Aus-sich Herausgehen zur Zweiheit, sondern die ewige Einheit, in welcher demzufolge auch wir sind und leben. Dieses Absolute also ist das Prinzip des Seins, das innere Leben des Seins. Die Form jedes Seins aber ist Kategoricität. Folglich muss auch diesem Absoluten etwas Kategorisches inne sein, obwohl es, wie schon erwähnt, lediglich durch sich, von sich, in sich ist. Dieses Kategorische ist auch tatsächlich im Absoluten zu finden, indem nämlich, wollen wir das Absolute haben, wir es nur unter der Bedingung des Selbst-Erzeugens haben können. Das reine Licht ist die reine Vernunft, „wie wir es aber auch nennen mögen, so ist es eben das nach aller Abstraktion durch sich selber schlechthin übrig bleibende und durchaus unteilbare singulum; und ich möchte wohl wissen, ob wir in diesem aufgestellten Begriff noch eine Disjunktion zu machen vermöchten und ob nicht die Einsicht, dass es

---

[1]) W. L., 1804, X. 195.
[2]) a. a. O., 206.

durchaus ein in sich selbst geschlossenes singulum sei, uns nicht deutlich anzeigte, dass bei aller Verschiedenheit der Worte, mit denen es benannt wird, doch immer ein und eben dasselbe Wesen gemeint sein könne. Als ein in sich, von sich, durch sich — reale Selbstkonstruktion — haben wir es ehemals und jetzt beschrieben und es anders gar nicht beschreiben können"[1]). Ferner sagt Fichte:[2]) „Es ist klar, dass das Licht oder die Vernunft oder das absolute Sein, welches alles eins ist, sich als solches nicht setzen kann, ohne sich zu konstruieren und umgekehrt; dass daher in seinem Wesen beides zusammenfällt und durchaus Eins ist, Sein und Selbstkonstruktion." Entspricht diese höchste Synthesis nicht genau derjenigen, von der Fichte sich bereits 1794 auseinanderzusetzen bemühte, dass sie ein Sein, ein Handeln, eine T a t h a n d l u n g ist?

Das Licht, das Absolute, die Vernunft kann nicht sein, ohne sich nicht selbst zu konstruieren. Dies ist das Wesen des Absoluten, das eben Einheit ist. Das Absolute ist das „Von Sich", das schlechthin sein muss, soll es überhaupt zu einer Erscheinung kommen. Es setzt sich als ein absolutes „Von" in absoluter Genesis, die eben als solche undurchdringlich ist.. Von diesem absoluten „Von" hängt jedes weitere „Von" ab. Das Absolute setzt sich selber in bestimmter absoluter Gesetzmässigkeit, ja es ist diese Gesetzmässigkeit, ist das absolute Gesetz selber. Dieses Urgesetz, das Absolute ist der Grund aller Erscheinung, das absolute Wissen der Zweck, d. h. Gott ist der Grund alles Seins, das Höchste, das Leben; im absoluten Wissen aber kommt der Mensch zum Haben des Lebens, d. h. zur Erkenntnis des Absoluten; denn Gott erkennen, seine äussere Wirkung im absoluten Wissen erfassen, heisst

---

[1]) a. a. O., 233.
[2]) a. a. O., 234.

bekennen[1]) „alles sein Leben sei Nichts, sei ohne Wort und Bedeutung, und eigentlich garnicht da, ausser inwiefern er sich zum absoluten Wissen erhebe." Denn, dieses Erkennen führt nicht etwa zum Leben, „sondern es ist das Leben"[2]).

Hier blieb Fichte stehen, musste er stehen bleiben; denn er hatte gefunden, was er suchte: die höchste Synthesis, das Urprinzip, Gott selber. Seine folgenden Schriften sind nur eine Vertiefung in dieses Prinzip, ein Aufgehen in Gott. Aber ich möchte sie darum noch besonders anführen, weil sie die ganze Fülle der Fichteschen Religion erleben lassen, weil sie die Ausgestaltung seines Systems sind.

So setzte Fichte in seinen „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters" 1806 dieses einheitliche Urprinzip zum Ausgangspunkte alles Lebens. „Die Vernunft ist das Grundgesetz des Lebens einer Menschheit, sowie alles geistigen Lebens"[3]). Durch diese absolute, dieses Urprinzip allein kann alles andere Leben erst zum Leben, zum Dasein gelangen und im Dasein bestehen. In der ersten Epoche des menschlichen Daseins wirkt die Vernunft, welche das Absolute ist, als Naturkraft in uns, als dunkler Instinkt; wir können sie noch nicht fassen, weil sie nur, wie in der Wissenschaftslehre dargetan, im absoluten Wissen, in der Einsicht zu fassen ist, diese uns aber noch fehlt. Der Instinkt ist blind, ohne Einsicht, die Freiheit dagegen sehend. In der zweiten Epoche erfassen wir darum die Vernunft mittels der Freiheit, die uns Einsicht gewährt. Im Wissen — Einheit von Sein und Freiheit — können wir dem Urprinzip näher kommen. Darum erheben wir uns allmählich über den Instinkt, um durch Freiheit zur Einsicht zu gelangen. Begreifen wollen das Leben haben. Darum müsse, sagt Fichte, jeder

[1]) a. a. O., 290.
[2]) a. a. O., 291.
[3]) Gr. d. gegenw. Zeital. VII, 8.

wir das Urprinzip. Aber nur der Begriff kann uns Gott schauen lassen. In ihm allein können wir uns zu Gott erheben.

Von dieser Vernunft sagt Fichte:[1]) „Die Vernunft sei das einzig Mögliche, auf sich selber beruhende und sich selber tragende Dasein und Leben, wovon alles, was als daseiend und lebendig erscheint, nur die weitere Modifikation, Bestimmung, Abänderung und eigene Gestaltung ist." In der Idee allein, da sie auf das Leben geht, Leben aber die Äusserung der Gottheit ist, erfassen wir Gott, und darum müssen wir trachten, uns in der Idee zu vergessen. Denn die Idee belebt erst die Materie, und die Materie ist in ihrem Dasein nur Widerspiegelung der uns verborgenen Idee.

Jedes Leben aber liebt sich. Und da wir selber lebende Vernunft sind, so lieben wir das Leben und in der Liebe wiederum erfassen wir Gott; denn Gott ist die Liebe. „Die umfassendste Form der Idee ist das Hinströmen aller Tätigkeit und alles Lebens mit Bewusstsein in den Einen unmittelbar empfundenen Urquell des Lebens, die Gottheit. Wem dieses Bewusstsein in seiner Unmittelbarkeit und unerschütterlichen Gewissheit aufgeht und ihm zur Seele wird alles seines übrigen Wissens, Denkens und Sinnens, der ist eingegangen in den Besitz nie zu trübender Seligkeit. Was ihm begegne, es ist Lebensform jenes Urquells des Lebens, welches in jeglicher Gestalt heilig ist und gut, und welches in jeglicher Gestalt zu lieben er sich nicht entbrechen kann"[2]).

Die Idee führt uns zu Gott, sie muss im Mittelpunkte unseres Daseins stehen. Sie gibt uns Kraft, vollkommene Befriedigung. Immer bestimmter formuliert Fichte jetzt den Begriff „Gott". Das „Eine" wahrhaft Seiende und schlechthin durch sich selber

---

[1]) a. a. O., 23.
[2]) a. a. O., 60.

Daseiende ist das, was alle Zungen Gott nennen. Gottes Dasein ist nun nicht etwa der Grund, die Ursache oder des etwas des Wissens, sodass beides sich auch von einander trennen liesse, sondern es ist schlechthin das Wissen selber; sein Dasein oder das Wissen ist durchaus Eins und eben dasselbe. Im Wissen ist er da, schlechthin, wie er in sich selber ist, als absolut auf sich ruhende Kraft“[1]). Hier zeigt sich deutlich die Fortführung der Gedanken, die Fichte in der Wissenschaftslehre postuliert hat. Überall der gleiche Hinweis, dass Gott „Kraft“, Ursprung des Lebens, also nie totes Sein ist. Sein Dasein ist das Wissen, denn in der Wissenschaftslehre ist bereits erwiesen worden, dass das Wissen nächst dem Urprinzip das Höchste sei, weil das Urprinzip — Gott — nur im Wissen zu erfassen ist: das Unbegreifliche als Negation des Begriffs im Begriff. „Das Wissen ist Dasein, Äusserung, vollkommenes Abbild der göttlichen Kraft“[2]). Denn Dasein des Seins ist nur im Bewusstsein. Ausser ihm gibt es kein Dasein und folglich: Ausser oder neben Gott ist nichts als das Wissen, der Gedanke. Und die Menschheit selbst ist Wissen und damit Äusserung, Abbild, Dasein Gottes.

In den Vorlesungen „Über das Wesen des Gelehrten“ 1806 wird abermals der Begriff Gottes klar definiert[2]). „Das Sein durchaus und schlechthin als Sein ist lebendig und in sich tätig, und es gibt kein anderes Sein, als das Leben: keineswegs aber ist es tot, stehend und innerlich ruhend. . . . Das einzige Leben durchaus von sich, aus sich, durch sich ist das Leben Gottes oder des Absoluten, welche beide Worte eins und dasselbe bedeuten; und wenn wir sagen: das Leben des Absoluten, so ist dies auch nur eine Weise

---

[1]) a. a. O., 129.

[2]) a. a. O., 130.

[3]) Über das Wesen d. Gelehrten, VI, 361.

zu reden; indem in der Wahrheit das Absolute das Leben und das Leben das Absolute ist. . . . Es ist alles Sein, und ausser ihm ist kein Sein, es ist eben darum durchaus ohne Veränderung und ohne Wandel.“ Die Welt ist sein Dasein, seine Äusserung, und darum ist sie bedingt durch göttliches Leben und dessen unwandelbare Gesetzlichkeit. Im Menschen gestaltete sich das göttliche Leben oder das Absolute; in ihm erhält es sich. „Nun äussert sich dieses göttliche Leben, tritt heraus, erscheint und stellt sich dar als solches, als göttliches Leben: und diese seine Darstellung, oder sein Dasein und äusserliche Existenz ist die Welt“[1]). Die Menschheit ist die Existenz Gottes. „Dieses lebendige Dasein in der Erscheinung nun nennen wir das menschliche Geschlecht“[2]). Gott ist nicht ausser uns, sondern in uns. In der Menschheit erweist sich das göttliche Wesen: seine Unveränderlichkeit in der Festigkeit des menschlichen Willens, seine Einheit und innere Klarheit in dem menschlichen Erfassen aller Erscheinungen in der Einheit, die Gesetzlichkeit des Urprinzips in der Ordnung und Gesetzlichkeit alles Lebens in der Erscheinung. Das Menschenleben ist also der sicherste Beweis für das Dasein Gottes, der in der Erkenntnis des Lebens allein zu fassen ist.

Steht Fichtes Werk nun auch vollendet vor uns, so suchte er noch einmal es in seiner ganzen Tiefe zu entfalten. In der „Anweisung zum seligen Leben“ 1806 krönt er sein Werk mit dem Erhabensten, was sein System zu geben vermag.

Wir sahen, dass das Leben, wir selber die Existenz Gottes sind. Schon in den „Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten“ deutete Fichte an, dass in der Liebe zur Idee Gott allein zu erfassen ist. In der

---

[1]) a. a. O., 361.
[2]) a. a. O., 362.

Liebe. Denn Gott selbst als die tiefste Einheit ist die tiefste Liebe. Er bietet sich uns dar in der Liebe, denn „die ganze Form und Kraft des Lebens besteht in der Liebe und entsteht aus der Liebe“[1]). Denn Liebe ist Wissen. „Die Liebe teilet das an sich tote Sein gleichsam in ein zweimaliges Sein, dasselbe vor sich selbst hinstellend, — und macht es dadurch zu einem Ich oder Selbst, das sich anschaut, und von sich weiss. Wiederum vereinigt und verbindet innigst die Liebe das geteilte Ich, das ohne Liebe nur kalt und ohne alles Interesse sich anschauen würde. Diese letztere Einheit . . . ist nun eben das Leben“[2]). Im Wissen schauet das Ich sich an, erkennt sich und vereinigt sich wieder im Wissen. Liebe strebt nach Vereinigung, und die höchste Einheit ist darum die höchste Liebe. Gott ist die Liebe. Die innigste Wurzel des Daseins ist die Sehnsucht nach Vereinigung mit dem Absoluten. In dem wahren Leben wird diese Sehnsucht Liebe zum Ewigen, denn Liebe ist Wissen, und in der wahren Liebe erkennt der Mensch was er ersehnt. „Offenbare mir, was du wahrhaftig liebst . . . und du hast mir dadurch dein Leben gedeutet“[3]). Bereits in der Wissenschaftslehre hatten wir ja erfahren, dass Gott allein im Wissen zu erfassen ist. Gott gibt sich uns ständig in der Liebe, wir brauchen ihn nur in der Liebe zu ergreifen. Alles Leben, alle Liebe beruht einzig und allein in der Erkenntnis und somit in dem Gedanken. „Das Element, der Äther, die substantielle Form des wahrhaftigen Lebens ist der Gedanke“[4]). Nur im Gedanken, im Wissen können wir die Gottheit liebend umfassen und das aus ihr fliessende Leben begreifen. Gott kann ja nicht eins mit der Welt gedacht werden, soll und kann es gar nicht, denn er ist ja nicht zu

[1]) Anweisg. z. sel. Leben V, 402.
[2]) a. a. O., 402.
[3]) a. a. O., 403.
[4]) a. a. O., 410.

denken. Seinen Besitz müssen wir uns erringen, wir müssen ihn lieben, um ihn zu besitzen. Und Liebe ist nur, wo Denken, klares Bewusstsein, wo höheres Denken ist, das sein geistiges Objekt aus sich selbst erschafft.

Denn nur im höherem Denken können wir das Sein denken, das aus sich, durch sich selbst geworden ist und in alle Ewigkeit so ist und bleibt, d. h. das allgemein gültige Gesetz. Unser Gedanke eben ist das Dasein dieses Seins. „Es ist zwischen dem Absoluten oder Gott und dem Wissen in seiner tiefsten Lebenswurzel gar keine Trennung, sondern beide gehen völlig in einander auf"[1]). In diesem Wissen, in der Liebe können wir die Äusserung des göttlichen Lebens erfassen. Sein innerstes Wesen an sich ist unbegreiflich. Dass das Übersinnliche auf irgend eine Art erfassbar ist, hat Fichte schon in den „Aphorismen" behauptet: Das Übersinnliche ist das wahrhaft Reale und als solches dem Menschen erfassbar; desgleichen sagt er 1806 in seiner Schrift über das Wesen des Gelehrten, „dass es eine göttliche, dem Menschen zugängliche Idee gebe." Diesen Punkt betreffend wendet sich Schelling[2]) gegen Fichte mit der Behauptung, dass einmal das göttliche Wesen rein in sich aufgeht, rein in sich selber bleibt, dann aber wieder zur Erklärung der Welt heraustritt, sich als göttliches Leben in der Existenz der Welt äussert. Fichte hat, wie wir sehen, stets behauptet, dass das Dasein uns erfassbar wird, also von einer Äusserung, von einem Herausgehen war stets die Rede. Nur das allerinnerste Wesen, erfassen wir nicht in seiner ganzen Klarheit, wohl aber das Dasein dieses absoluten Seins. Es ist ein Heraustreten des göttlichen Lebens, eben innerhalb des Lebens, denn es ist die Quelle alles Lebens.

---

[1]) a. a. O., 443 u. 428.

[2]) Schelling, Sämtliche Werke, VII, 7.

Gott ist die Einheit. Woher nun diese Mannigfaltigkeit? Gott ist durch sich, von sich, und auch sein Dasein muss ein unmittelbares sein, denn sein Dasein ist die Äusserung seines Seins. Und ist dieses Einheit, so muss auch sein Dasein Einheit sein, als die Offenbarung seines Wesens, als das Dasein des Absoluten. Es ist also das Dasein vom innersten Wesen des Absoluten zu unterscheiden. Mit dem Wissen hebt das Unterscheiden an, indem ich beides als dieses unterscheide. Im Unterscheiden wird nur der Charakter des Absoluten wie des Daseins erfasst, nicht das Absolute selber, denn es liegt jenseits des Begriffs. Der Begriff macht die Äusserung des göttlichen Wesens hier zu einem Objektiven. Das ursprüngliche Leben in seiner Äusserung wird erfasst. Alles Erfasste aber wird zu einem starren, toten Sein. Das ursprüngliche Leben erfährt dadurch eine Verwandlung. Es wird ruhendes Sein, nimmt „Gestalt" an. Dieses gestaltete ursprüngliche Leben, dieses ruhende Sein ist das, was wir Welt, Mensch, Natur nennen. Der Begriff wird zum Weltschöpfer indem er das göttliche Leben in ein ruhendes Sein verwandelt und darum „nur für den Begriff und im Begriffe ist eine Welt als die notwendige Erscheinung des Lebens im Begriffe; jenseits des Begriffs aber, d. h. wahrhaftig und an sich ist nichts, denn der lebendige Gott in seiner Lebendigkeit"[1]). Alle Mannigfaltigkeit ist wiederum in ihrem letzten Grunde Einheit, göttliches Leben, Absolutheit. Denn das göttliche Leben allein trägt das Bewusstsein und erhält es im Dasein, ist die absolute, eine Grundform des Begriffs. Hier möchte ich auf eine Bemerkung J. E. Erdmanns hinweisen, der in Bezug auf diese Erläuterung betont:[2]) „Alles

---

[1]) Anw. z. sel. Leb., V, 454.

[2]) Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie, Leipzig 1848, S. 17.

Gedanken, welche den Unterschied zwischen dem Individuum und dem Absoluten hervortreten lassen, von dem Fichte mit Recht behauptet, er habe ihn von jeher gemacht. Selbst, dass dieses Eine Leben von ihm Gott genannt wird, ist keine Abweichung, da er bereits im Jahre 1795 an Jacobi geschrieben hatte, er verstehe unter dem absoluten Ich nicht das Individuum, sondern was aus dem praktischen Standpunkte Gott genannt werde." Also göttliches Sein und Dasein ist gesondert, und nur das letzte ist uns erfassbar. Folglich heisst es von Gott:[1]) „Er schwebt uns vor an sich als gestaltlos und gehaltlos, für sich keinen bestimmten Begriff oder Erkenntnis von seinem inneren Leben gebend, sondern nur dasjenige, durch welches wir uns und unsere Welt denken und verstehen." Nur die Hülle Gottes offenbart sich in der Mannigfaltigkeit der Welt. Sein Wesen aber bleibt verhüllt. Es offenbart sich dem Religiösen lediglich in seinem Willen, in seiner Liebe. „In dem, was der heilige Mensch tut, lebet und liebet, erscheint Gott nicht mehr im Schatten oder bedeckt von einer Hülle, sondern in seinem eigenen, unmittelbaren und kräftigen Leben"[2]). Denn die Erkenntnis der Einheit des göttlichen und menschlichen Lebens ist die tiefste, die uns möglich ist. Dies ist die einzige Möglichkeit, Gott zu fassen. Uns bleibt sonst nur mit Joh. I. 18 zu bekennen: „Niemand hat Gott je gesehen." Denn das göttliche Wesen ist in sich verborgen. Aber auch weiter erkennt sich Fichte eins mit Johannes X, 28: „Ich gebe meinen Schafen das ewige Leben und niemand kann sie aus meiner Hand reissen." Denn das Absolute, so hatte ja Fichte in der Wissenschaftslehre von 1804 erklärt, ist das Leben des Begriffs, und da alles nur ist im Begriff und durch den Begriff, so wird das Urprinzip das Leben gebende.

---

[1]) Anw. z. sel. Leb., V, 461.

[2]) a. a. O., 471.

Aber nur Liebe allein als das im Wissen vereinigende, verbindet uns mit Gott und Gott mit uns. Denn Gott ist nicht bloss absolutes Leben, sondern absolut sich fühlendes Leben und als solches die absolute Liebe. Und unsere Liebe zu ihm ist darum nichts anderes als seine Liebe, mit welcher er sich in uns selber liebt.

Gottes Wesen ist das Urprinzip, das allumfassende, aber auch das vollkommene. Im Dasein muss es darum auch in seiner Vollendung heraustreten. Daher erklärt Fichte:[1]) „Gottes Inneres und absolutes Wesen tritt heraus als Schönheit; es tritt heraus als vollendete Herrschaft des Menschen über die ganze Natur; es tritt heraus als der vollkommene Staat und Staatenverhältnis; es tritt heraus als Wissenschaft: kurz, es tritt heraus in demjenigen, was ich die Ideen im strengen und eigentlichen Sinne nenne." Die Form der Idee ist Schönheit; denn Gott ist der Urquell der Schönheit; im Begriff, in der Idee wird Gott erfasst, also äussert er sich in Schönheit.

Höher als alles aber ist die Liebe. Eins mit Gott wird der Mensch lediglich in der Liebe. Ja, die Liebe wird zur „Schöpferin unseres . . . Begriffs eines reinen Seins oder eines Gottes"[2]); denn sie geht ins Unendliche, sie füllt kein Dasein aus, sie führt hinaus über alles erkennbare Dasein. Der Begriff ist begrenzt, die Liebe unbegrenzt. Der Begriff gestaltet diese Liebe, doch vermag er nur soviel ihr zu nehmen, um die Negation aller Begreiflichkeit als Gottheit zu deuten. „Was ist es denn, das uns hinausführt über alles erkennbare und bestimmte Dasein, und über die ganze Welt der absoluten Reflexion? Unsere durch kein Dasein auzufüllende Liebe ist es. Der Begriff tut dabei nur dasjenige, was er eben allein kann, er deutet und gestaltet diese Liebe, rein ausleerend ihren Gegen-

[1]) a. a. O., 526.
[2]) a. a. O., 540.

stand, der nur durch ihn zu einem Gegenstande wird, von allem, was diese Liebe nicht befriedigt, nichts ihm lassend, als die reine Negation aller Begreiflichkeit, nebst der ewigen Geliebtheit. Was ist es denn, das uns Gott gewiss macht, ausser die schlechthin auf sich selbst ruhende und über allen nur in der Reflexion möglichen Zweifel erhabene Liebe"[1]). Die Liebe allein ist das „Sichzusammenhalten des Absoluten"[2]), die Quelle aller Wahrheit, die Gewissheit des Absoluten. Der Begriff kann ihr nicht nachkommen, die Liebe geht über das Begriffliche hinaus, sie allein vermag Gott zu schauen. „Das lebendige Leben ist die Liebe . . . ewig die eine und dieselbe Liebe"[3]). Die Spaltung des göttlichen Lebens in verschiedene Individuen ist nur in der Reflexion, nicht in der Liebe, denn die Individuen sind Erscheinungen der Einen Liebe und: „Wer in der Liebe bleibet, der bleibet in Gott und Gott in ihm."

IV. Schlussbemerkung.

So steht der Fichtesche Gottesbegriff vor uns in seiner ganzen Entwicklung, anfangend von dem Ich, dem denkenden Ich, das in Reflexion auf sich erkennt, dass ihm eine höhere Kausalität zu Grunde liegt, hindurchgehend durch das Stadium des absoluten Wissens bis zu der letzten Synthesis, dem Absoluten. Ich möchte bekennen, dass ich mich nicht überzeugen könnte, dass Fichte seinen Gottesbegriff prinzipiell geändert habe.

Lassen wir den Entwicklungsgang Fichtes und seiner Philosophie noch einmal an uns vorüberziehen. Wie unendlich tief bewegt ihn der Abfall von der überlieferten Religion, die Erkenntnis der Befreiung durch

---

[1]) a. a. O., 540.
[2]) a. a. O., 541.
[3]) a. a. O., 543.

Kant! Finden wir eine gleiche, sein Innerstes erschütternde Äusserung jemals in seinen späteren Schriften und Briefen wieder? Überall vielmehr die gleiche Durchdrungenheit von seiner gewonnenen Philosophie, die gleiche Freude an seinem Werke. Und hätte ein Fichte, „der Mann, der wie aus einem Guss ist“[1]), einen nochmaligen „Abfall“ skrupellos überwunden? Seine Philosophie ist einheitlich. Er hat es selbst häufig genug versichert. So bekennt er in der Vorrede zur „Anweisung zum seligen Leben“ 1806, dass ihm seine philosophische Ansicht schon vor 13 Jahren zuteil wurde und dass diese „sich selbst in keinem Stücke geändert habe.“ Und desgleichen in der Wissenschaftslehre von 1804:[2]) „Zwar hat das Wesen dieser Wahrheit geherrscht in allen möglichen Darstellungen der Wissenschaftslehre von dem ersten Winke an, den ich darüber in einer Rezension des Aenesidemus gegeben habe.“

Den Kern seiner Lehre hat er entschieden bewahrt, nämlich, dass alles Sein nur Gedanke, alles Sein Leben ist, dass im Anfange „die Tat“ ist. Als Idealist strebte er stets nach Erfassung des Übersinnlichen, wie er auch stets davon überzeugt war, dass das Übersinnliche uns erfassbar sei. Auf diesem Grunde baute er weiter, suchte alle Philosophie, alles Leben aus einem letzten Prinzip heraus zu entwickeln, suchte das Irrationale, Gott selber.

Suchen wir nun noch Stellung zu nehmen zu den in der Einleitung erwähnten und von Falkenberg formulierten Diskussionspunkten:

1. „In dem älteren System wird Gott mit dem absoluten Ich und der moralischen Weltordnung gleich-

---

[1]) H. Ritter. Auch ein Versuch über die deutsche Philosophie seit Kant sich zu verständigen, Braunschweig 1853 in Allgemeine Monatsschrift für Wissenschaft u. Literatur. Jahrgang 1853. S. 308.

[2]) Wissenschaftslehre 1804, X, S. 211.

gesetzt, in dem jüngeren von ihnen gesondert und über sie hinausgerückt".

Gewiss, dies ist zuzugeben. Bleibt der Gottesbegriff auch reine Agilität, so erfährt er doch eine Wandlung. Fichte ist sich selbst einer gewissen Wandlung wohl bewusst und verwahrt sich sogar energisch dagegen, diese, wo sie stattfindet, nur für eine Veränderung des Zeichens, also nur äusserlich zu nehmen[1]). Wohl ist dies eine Veränderung, aber eine, die wir besser als „Vertiefung" bezeichnen möchten. Ist Gott zunächst — Ichheit, so möchte ich hier Rickerts Worte anführen, die er in Bezug auf den Atheismusstreit äusserte:[2]) „Das hebt jedoch den Wert seines früheren Standpunktes nicht auf. Nicht das letzte, wohl aber das erste Wort über Religion, das die Philosophie zu sagen hat, ist hier gesagt. Was weiter über die Ordnung zu sagen sein wird und gesagt worden ist, kann nicht eine Verwerfung, sondern lediglich eine Ergänzung dieser Gedanken sein."

Das erste Wort — das scheint mir das ausschlaggebende. Fichte, glaube ich, trat nicht mit einem fertigen System auf. Er spricht ja selbst in der Wissenschaftslehre 1804 von[3]) „unserer, der werdenden Wissenschaftslehre Erkenntnis", und dass sie „ihr Prinzip noch sucht, aber noch nicht hat"[4]), wie auch an einer weiteren Stelle er wiederum betont, „dass daher unsere gegenwärtige Untersuchung, ebenso wie die obige, aufsteigend verfährt, weil sie ihr Prinzip noch sucht". Also Fichte hat meiner Ansicht nach gesucht, und das jeweilige Ergebnis seiner Untersuchungen in den einzelnen Schriften niedergelegt. Dadurch entbehrt

---

[1]) W. L., 1804, X, 166.

[2]) H. Rickert, Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie. Eine Säkularbetrachtung, Berlin 1899. S. 24.

[3]) W. L., 1804, X, 156.

[4]) W. L., 1804, X, 224.

freilich die Darstellung öfters der Klarheit. Die Ausdrucksweise ist vielfach dunkel, selbst häufige Wiederholungen vermögen das Verständnis nicht zu erleichtern. Ich möchte mich hier der Löweschen Ansicht[1]) anschliessen, der durch das sichtliche Ringen mit dem Ausdrucke und der Klage Fichtes über die Unzulänglichkeit der Sprache zu dem Eindruck kommt, als sei Fichte hier nicht sowohl damit beschäftigt, seine Lehre anderen als vielmehr sich selber erst deutlich zu machen. Jedenfalls sind die einzelnen Steigerungen nicht zusammenhanglos. Die Steigerung wird durch die Reflexion der höchsten Einheit auf sich selbst hervorgerufen. Ich möchte auch nicht, wie Ritter[2]), irgend welche Bedenken gegen die Einheit der Methode teilen, die ihn sogar bis zu dem Ergebnis gelangen liessen, dass sich die Methode Fichtes in ihren Wurzeln erschüttert habe. Denn die Methode bleibt stets dieselbe, das ist die Reflexion auf sich selbst und damit die unendliche Genesis. Das höchste Prinzip offenbart sich eben durch diese Reflexion auf sich selbst, die von Stufe zu Stufe fortschreitet, bis sie beim Irrationalen unmöglich wird. Kein Objekt ohne Bewusstsein, dieses nicht ohne Selbstbewusstsein — Ich, kein Selbstbewusstsein ohne Einheit von Subjekt und Objekt in absolutem Wissen, kein absolutes Wissen ohne Einheit, von keiner Reflexion zersetzten Einheit, — das Absolute.

2. „In jenem (dem älteren System) wird das Wesen Gottes als Tätigkeit, in diesem als Sein beschrieben.“

Der Begriff des Seins ist wohl am meisten umstritten gewesen. Schelling[3]) z. B. hat immer von

---

[1]) J. H. Löwe, Die Philosophie Fichtes, Stuttgart 1862, S. 59.

[2]) H. Ritter, in Allgem. Monatsschr. f. Wiss. u. Lit. Jahrg. 1853, S. 309 ff.

[3]) Schelling, Sämtl. W. VII.

neuem gerade über dieses Problem diskutiert. H. Rickert[1]) führt auch Missverständnisse inbezug auf den Seinsbegriff auf die Schwierigkeiten im Sprachgebrauch zurück. Fichte hat sich auch hier meiner Ansicht nach nicht geändert. Ich habe ja immer wieder in der Darstellung des Gottesbegriffs mich zu zeigen bemüht, dass auch der spätere Gottesbegriff durchaus Leben, Tätigkeit ist. Fichte betont äusserst scharf und immer wieder, dass alles Sein den Tod in sich trägt, also mit dem Gottesbegriff gar nicht in Verbindung gebracht werden kann. Das Wesen Gottes kann Fichte nicht definieren, denn der Begriff erfasst nur das Dasein, das Wesen ist dem Begriff durchaus unerreichbar. Das Dasein aber ist Leben und erhält sein Leben von dem Einen Leben, dem tätigen Leben. Wollte Fichte ein Sein zum Prinzip machen, so wäre seine weitere Folgerung in Bezug auf Menschheit und Welt unmöglich geworden.

3. „Dort wird als höchste Aufgabe des Menschen das Handeln, hier die selige Hingabe an Gott bezeichnet.“

Eine Wandlung in diesem Punkte möchte ich ebenso entschieden wie vorher verneinen. Fichte betont gewiss, dass wir nur liebend die Gottheit umfassen. Sollte darin „die selige Hingabe“ ausgedrückt sein? Nein, Liebe ist Fichte nicht ein dumpfes Gefühl, Liebe ist Wissen und also Schaffen. Wir müssen Gott lieben heisst, wir müssen nach der Erkenntnis des Absoluten streben, sollen wissen um dieses Absolute. Wissen aber ist Denken, Denken ist Setzen, und damit Handeln: „Das lebendige Leben ist die Liebe“[2]) „die Liebe daher ist . . . . die einzige Schöpferin des Lebens.“ Und besonders klar wird uns das Leben der Liebe aus den Worten:[3]) „So jemand nicht handelt,

[1]) Rickert, Fichtes Atheismusstreit, S. 28.

[2]) Anw. z. sel. Leb., S. V, 543.

[3]) Anw. z. sel. Leb., S. V, 544.

so liebt er auch nicht." Ringen um die Erkenntnis, ringen um den Besitz der tiefsten Liebe, das allein ist Liebe. Und nur weil Liebe Handeln ist, konnte Fichte ja auch allein. „Glückwürdigkeit"[1]) an Stelle der „Glückseligkeit" setzen. Auch hier liegt m. E. keine Änderung vor. Löwe[2]), Kuno Fischer[3]), Falkenberg[4]) sind übereinstimmend zu der Ansicht gekommen, dass alle Veränderung, die Fichtes Philosophie erfährt, nur eine zunehmende Vertiefung ist. Sie gibt entschieden keine ihrer Grundpositionen auf, alles Folgende kommt nur hinzu, um das Vorhandene weiter auszugestalten. Fichte setzt nicht für die ersten Grundsätze etwas anderes ein, er setzt lediglich über sie hinaus, und dieses ist in gleichem Masse von dem Gottesbegriff zu behaupten.

Ich kann meiner Arbeit kein besseres Schlusswort anfügen als Fichtes eigene Worte[5]) „der Geist der Aufgabe bleibt derselbe, bei aller Veränderung der Ansichten, eben weil er Geist ist."

---

[1]) Leben u. Briefw., I, 82.

[2]) J. H. Löwe, Die Philosophie Fichtes nach dem Gesamtergebnis ihrer Entwicklung, Stuttgart 1862, S. 262.

[3]) Fischer, Fichtes Leben, Werken u. Lehre, Heidelberg 1900, S. 709/10.

[4]) Falkenberg, Geschichte d. neueren Philosophie, S. 379. 4. Aufl., Leipzig 1902.

5) W. L., 1804, X, 167.

Lebenslauf.

Ich Lucie Albers wurde am 1. September 1886 zu Ratibor geboren als Tochter des Justizrats Paul Albers und seiner verstorbenen Ehefrau Maria, geb. Greiner. Ich bin katholischen Bekenntnisses.

Bis 1899 besuchte ich das Ursulinerkloster zu Ratibor, dann wurde ich im Hause meiner Eltern unterrichtet. 1904 trat ich in das Dr. Nisle'sche Lehrerinnenseminar zu Breslau ein und bestand dort Ostern 1907 das Lehrerinnenexamen. 1908 hielt ich mich zur Vervollkommnung meiner Sprachkenntnisse 6 Monate in Paris auf. Ostern 1911 bestand ich die Reifeprüfung als Auswärtige am Realgymnasium zu Ratibor. Von Ostern 1911 bis Ostern 1915 studierte ich an der Universität Breslau. Gegenstand meiner Studien waren hauptsächlich Philosophie, Geschichte, Französisch und Latein.

Ich besuchte die Vorlesungen und Uebungen folgender Herren Dozenten:

Appel, Andreae, Baumgartner, Cichorius, Gercke, Guttmann, Hilka, Hönigswald, Kaufmann, Kühnemann, Neckel, Preuss, Pillet, Rigal, Scheer, Skutsch, Stern, Stimming, Ziegler, Ziekursch.

Ihnen allen danke ich für die freundliche Förderung meiner Studien.


3 0112 072501890